

# **ALGUNAS DIMENSIONES COSMOLÓGICAS EN DOS TEXTOS NARRATIVOS DE TRADICIÓN ORAL**

**Peter Masson**

## **I. La cosmología y la vida humana concreta en narraciones orales andinas**

Varios elementos y aspectos selectivos de la cosmovisión andina han dejado sus huellas en textos de tradición oral, recopilados en distintas partes de los Andes Centrales y Ecuatoriales. No se trata, necesariamente, de mitos cosmogónicos o explícitamente etiológicos (como, p. ej., los del origen del granizo o de la quinoa), o de mitos que se refieran a las estructuras básicas del universo en la cosmología andina<sup>1</sup>. En un considerable número de narraciones orales se perfila una cosmovisión concreta, local o regional, integrada por cerros, lagunas, manantiales, rocas, llanos y valles, los demás seres numinosos presentes en la percepción de los habitantes de la región respectiva, los seres humanos y sus actividades laborales y rituales en los ciclos agrarios y pastorales, al igual que las plantas de cultivo y silvestres, los animales domésticos y del monte, las zonas de vegetación, los pisos ecológico-climáticos etc. Es en este sentido que aquí no nos interesan tanto las estructuras cosmológicas básicas y sagradas, como más bien elementos y dimensiones concretos así como simbólicos del cosmos local o regional, en los que se encuentran insertadas la vida cotidiana y festiva. Esto incluye algunas actitudes, motivaciones, ideales, normas de vida social y sus respectivas infracciones castigadas, reacciones emocionales y las relaciones elementales que comparten, en sus esferas correspondientes, seres humanos y sobrehumanos<sup>2</sup>. Queremos trazar tales relaciones en dos textos narrativos quichuas de una región de los Andes Ecuatoriales que tematizan la interdependencia de los cerros y de los seres humanos, estructurando, al mismo tiempo, el espacio local y los períodos cíclicos (o, por lo menos formalmente circulares) del tiempo.

Incluyendo algunos aspectos selectos de su textualidad quichua, queremos aproximarnos a las dimensiones cosmológicas consideradas, de manera analítico-interpretativa. Prescindiendo de un análisis semiótico formal, pero, basándonos en una orientación hermenéutico-fenomenológica e incorporando, de manera heurística, de vez en cuando, algunos puntos de vista analítico-estructurales, trataremos de llegar a algunas interpretaciones plausibles.

## 2. Sociedad y naturaleza en una región de los Andes Ecuatoriales

La región de Saraguro–San Lucas<sup>3</sup> se encuentra en el norte de la provincia de Loja, en la Sierra Sur del Ecuador. Comprende la mayor parte del cantón Saraguro (con el pueblo del mismo nombre como cabecera) y una parte menor del norte del cantón Loja dentro de esta provincia. Presenta un territorio relativamente hasta bastante accidentado y en su mayor parte de clima templado-frío, relativamente húmedo. La Carretera Panamericana cruza el sector central-oriental de la región y, hasta hace poco, en su tramo anterior, también el sector sureño de la misma.

Dentro de una ecología bien diversificada hay sectores de cultivo agrícola intensivo de pequeña extensión, pero también vastos terrenos que sirven de pasto para el ganado vacuno y lanar; la ganadería se extiende, en cierta parte, a sectores adyacentes (más calientes) de la provincia de Zamora-Chinchipec, ya en la Amazonía (“Montaña”), todavía más alta, desde un vaivén transhumante hasta una colonización sedentaria que en ambos casos incluye cultivos tropicales y subtropicales.

En esta región andina (y en su extensión amazónica) encontramos tres segmentos o agrupaciones de carácter étnico-social, en una estratificación por prestigio (y por grados de participación en ciertas esferas administrativas y políticas de la sociedad regional) que **no** corresponde a la estratificación por criterios económicos ni por el acceso a los recursos naturales.

Los **indígenas** (muchas veces llamados “Saraguros”), agrupación étnico-social que nos interesa aquí como la de mayor inclinación a las tradiciones culturales andinas, viven en poblaciones rurales (en su mayoría de casas dispersas) en los sectores central, oriental y meridional de la región<sup>4</sup>. Son bilingües en un alto porcentaje, en una parte de facto sólo castellanoparlantes, y únicamente una pequeña parte de las personas mayores y mujeres en ciertos sub-sectores habla casi exclusivamente el **quichua** regional. En su aspecto exterior se identifican a través de su traje típico y por el cabello arreglado en una trenza (quichua: “*jimba*”) en hombres y mujeres. En el traje y la trenza se manifiestan los índices centrales externos, visibles de su ‘status’ étnico: dejar el traje y cortarse la trenza significa el paso decisivo en un proceso de movilidad étnico-social: el cambio de la “categoría” social del “indígena” a la inferior de las dos “categorías” de “blancos”. Importantes distintivos, que son rasgos comunes para los “indígenas”, son:

- (1) un sistema muy elaborado de cargos religiosos, ligado al ciclo de fiestas eclesíásticas que al mismo tiempo ayuda a estructurar el ciclo agrario; estos cargos forman jerarquías diferenciadas (por la mayor parte con una estructura dual) y cambian cada año en ocasión de sus fiestas respectivas, resultando este sistema el más importante de varios factores en la organización social del segmento indígena según prestigio y etiqueta;
- (2) distintas facetas de la vida cotidiana, ideas, costumbres, valores y reglas de comportamiento;

- (3) ciertas formas de relaciones sociales y servicios mutuos entre indígenas, igual que entre indígenas y **no**-indígenas (p. ej., en relaciones de compadrazgo-padrinazgo).

La base económica consiste en la ganadería (de venta) y la agricultura (mayormente para el propio consumo, en una parte solamente para el comercio pequeño, a excepción de la zona noroccidental de la región, donde se produce trigo de venta). Porcentajes considerables de las ganancias se reparten, según las reglas tradicionales, en contribuciones y gastos por el sistema de fiestas y cargos religiosos (en tiempos anteriores había, además, cargos político-religiosos que también cambiaban cada año). Los “indígenas” mantienen, con excepciones, una posición dentro de la economía regional que **no** es la más débil. En los últimos años, su identidad campesina está abriéndose más y más hacia otras profesiones a las que antes casi no tenían acceso: profesores de escuela primaria y de colegio, ingenieros agrónomos, abogados, veterinarios, etc. En los últimos diez a quince años, una organización política de los indígenas (“Federación Interprovincial de Indígenas Saraguros”) ha articulado los intereses y derechos de su gente, dentro del contorno de las relaciones interétnicas (muchas veces conflictivas) en la región de manera más intensa y eficaz, sobre todo en estrategias educativas y de participación política, pero también en problemas de salud, de agricultura y ganadería, así como en otros aspectos del desarrollo económico.

El estrato dominante de la sociedad regional se compone de un número de familias de orientación cultural criolla y más urbana, los “blancos” que residen (en su gran mayoría) en el área nuclear de la cabecera cantonal, practicando el comercio de todo tipo, artesanías, oficios, administración y funciones políticas. Por sus productos o mercancías y por ciertas relaciones laborales mantienen lazos económico-sociales en parte “simbióticos”, pero asimétricos, con los demás habitantes de la región, aunque ellos mismos sean más bien pobres o relativamente adinerados.

La tercera agrupación se identifica como los “blancos del campo”. Viven en poblaciones rurales (formadas en parte por casas dispersas), en la periferia de la cabecera cantonal y en algunos centros rurales. En su estilo de vida, en distintas facetas culturales y en su identidad campesina muestran ciertas semejanzas con los indígenas, formando un segmento interpuesto entre los anteriormente caracterizados. La ascendencia indígena de parte de ellos ya está a medias olvidada y negada.

A los indígenas les corresponde todavía el peso principal en el sostenimiento de la vida eclesiástica, por pagos, servicios y trabajos voluntarios. Las costumbres tradicionales de las fiestas, todavía muy vigentes, se entrelazan con la organización del culto católico. En la superficie no sobreviven muchos elementos de la religiosidad popular andina, pero en algunas estructuras formales del sistema de cargos religiosos así como en las tradiciones orales aparecen elementos y huellas claramente andinas.

Uno de los más evidentes de esos elementos y huellas es el papel que algunos cerros (que obviamente en el pasado eran entidades divinas) todavía tienen en el ideario colectivo, sobre todo en la imaginación popular de los mayores, manifestada en algunos cuentos (o “leyendas”). Existen claras correlaciones físicas de estos cuentos, con elementos visibles en parte desde lejos en el paisaje accidentado.

Ligados por un nudo transversal de altura, el “Nudo de Guagranuma” que separa las hoyas de Saraguro y de San Lucas y forma al mismo tiempo la barra divisoria entre dos sistemas fluviales, uno orientado hacia el Océano Pacífico (primero con dirección al norte, después al oeste), otro de orientación amazónica (primero con dirección al sur, después al este), y que, en la Loma de Oro, es cruzada por la Carretera Panamericana, se encuentran tres cerros que son los protagonistas del primero de los dos cuentos que analizaremos. Dos de ellos tienen una forma muy marcada, inconfundible, individual. Llegando a Saraguro desde el norte (desde Cuenca, vía Oña) se nota, ya a una distancia considerable, un cerro muy peculiar que (por lo menos en su parte superior y en sus faldas por los lados noroeste hasta noreste) es ‘insular’. Sin embargo en su lado meridional está ligado al ‘nudo’ mencionado y, mirándolo desde cierta perspectiva, semeja el perfil, nariz arriba, de una cara “india”. Es el Cerro **Puglla (Puclla)** (como aparece en publicaciones y en mapas topográficos) o “Loma de **Pulla**” (en quichua: *Pulla Luma*, como aparece muchas veces en el habla popular indígena). Lleva en su cumbre el símbolo cristiano superpuesto, una cruz, a la cual ascienden, el tres de mayo de casi cada año (la “Fiesta de las Cruces”), unos jóvenes indígenas. El Puglla (o Pulla)<sup>5</sup> es el cerro “doméstico” del pueblo de Saraguro; se eleva, a poca distancia, detrás de unas lomas menores al suroeste del mismo.

Cruzando el nudo transversal entre Saraguro y San Lucas en dirección sur hacia Loja, después de pasar el punto más alto, se percibe, al otro lado del valle superior de San Lucas, un cerro también bastante característico. Mirado desde cierta perspectiva, tiene una forma algo piramidal o casi cónica, insertada en una de las varias cadenas paralelas de lomas altas y empinadas que ya pertenecen al sistema de la Cordillera Oriental. Es el Cerro **Acacana**<sup>6</sup> que domina esta parte superior del valle de San Lucas, marcando también la entrada a un paisaje algo diferente, mucho más accidentado que la pequeña hoya de Saraguro. En la cercanía del Cerro Acacana, al sureste del mismo, se encuentran también unas ruinas incaicas.

Al otro lado de la Carretera Panamericana, y como parte del nudo transversal, al oeste-noroeste del Acacana y a una distancia relativamente corta, se encuentra el Cerro (o Loma) de **Ramos**<sup>7</sup>. Lleva su nombre por los “ramos”, las plantas silvestres que se recogen allí (pero también en otras montañas) para adornar las iglesias y llevar en procesiones en el Domingo de Ramos que precede a la Semana Santa.

Los tres cerros que, según las concepciones autóctonas, en tiempos ante-

riosos seguramente representaban deidades locales de cierta manera poderosas, están cubiertos, hasta ahora, en gran parte y hasta sus cumbres, de una vegetación silvestre, mayormente un bosque (bajo) de altura. Esa selva montañosa es más espesa y más húmeda en otros cerros cercanos, como el **Uritusinga** (“nariz de guacamayo o loro”). Al pie del Pulla, pero ya a la altura del ‘nudo’, se encuentra una laguna<sup>8</sup>. Otras dos lagunas se relacionan, respectivamente, con el Acacana y el Cerro de Ramos, acompañándoles.

Los tres cerros se encuadran, dentro de una ubicación topográfica cultural y concreta, en un “mapa cognitivo”<sup>9</sup> interiorizado por los habitantes de la región.

### 3. Dos cuentos sobre cerros y seres humanos

Los dos cuentos considerados aquí fueron documentados con la colaboración activa de informantes y recopiladores indígenas de la región y editados, en quichua y castellano, en dos libros distintos por Ruth Moya y Fausto Jara, con una versión quichua redactada por ellos y por Mercedes Cotacachi, respectivamente. Están a disposición de todos los interesados en dos ediciones meritorias recientes (véanse más abajo 3.1 y 3.2, respectivamente).

Tenemos que tener en cuenta que estos textos ciertamente se basan en las tradiciones orales locales, pero que se trata de una transformación en un nuevo tipo de literatura escrita y publicada, una creciente literatura indígena: se trata de un fenómeno muy importante y muy positivo, al que, para su difusión y su empleo pedagógico, no hay alternativa. Además, los textos fueron redactados también en sus versiones quichuas, para establecer versiones comprensibles para todos los quichuaparlantes a lo largo de la Sierra Ecuatoriana, en la norma planificada de un quichua andino ecuatoriano unificado. Quedan excluidos la comunicación mutua entre el narrador o la narradora y su auditorio, los aspectos dramáticos del proceso oral de narrar con todos sus factores concomitantes y extra-narrativos, el fondo biográfico de los narradores, las situaciones cambiantes y los “lugares sociales” del narrar (como, p. ej., velorios o trabajos colectivos)<sup>10</sup>. En consecuencia, nuestro análisis de los textos originales quichuas será, aunque en ciertos puntos detenido, en un nivel general más bien selectivo. El fondo etnográfico, en cambio, nos servirá para enriquecer nuestras interpretaciones analíticas y para relacionar cultura y sociedad con las imágenes evocadas por la tradición oral narrativa.

#### 3.1 Los tres cerros, las tres lagunas y el “pollito de oro”

El cuento “*Curi chuchita mishanacuncapac quinsa urcupac quinsa cuchapac macanacuimanta*” [“La disputa de los tres montes y las tres lagunas por el pollito de oro”]<sup>11</sup> trata de una pelea persistente entre tres cerros, en tiempos anteriores deidades poderosas según las concepciones andinas, por un bien animado, altamente valorado, apreciado y apetecido, y la concomitante suer-

te de los seres humanos en diversas poblaciones ligadas al cerro respectivo como dueño del lugar o sector<sup>12</sup>. Vamos a referirlo de manera relativamente extensa, incluyendo varios aspectos de nuestra propia traducción.

Tres cerros de ubicación cercana, el Pulla, el Acacana y el Ramos, se enfrentan. Cada uno de ellos tiene una laguna. Los tres se pelean por la posesión de un *curi chuchi* ("pollito—o pollo tierno—de oro"). Los primeros cinco años<sup>13</sup> de su vida el pollito vive contento en (o con) el Cerro Pulla, escarbando, buscando comida o paseando, nadando, sumergiéndose y reapareciendo en medio de la laguna. Mientras tanto, los habitantes (seres humanos) de Saraguro y de Tenta<sup>14</sup> son ricos en tierras y ganado.

Un día, la laguna del Cerro de Ramos<sup>15</sup> roba el pollito de oro. Desde entonces, y hasta ahora, se se puede ver el pollito pasear por allí. Mientras la laguna del Cerro de Ramos no había tenido aún este pollito, fue sumamente belicosa y odiosa. De igual manera se había comportado contra los habitantes de Saraguro.

Un día, una mujer de Saraguro pasa con su ganado por esta laguna. Teniendo mucha sed, intenta recoger agua en una pequeña ollita. Cuando ella se acerca, la laguna se seca repentinamente. Un poco de agua comienza a "llorar" (caer en gotas como lágrimas), lo que extraña a la mujer. Casi muerta de sed, la mujer baja en dirección al fondo de la laguna, pensando que allí abajo tal vez encontraría un poco de agua. Acercándose al fondo, la laguna suena "*huac ...*", y comienza a llenarse de agua. Ya mojado un pie, la mujer se escapa. En otra ocasión, la laguna, transformada en lluvia, persigue a dos hombres de Saraguro, empapándolos; los hombres se escapan corriendo y se refugian en una choza. Esta Laguna de Ramos se había comportado de manera muy agresiva y odiosa con la gente de Saraguro y Acacana<sup>16</sup>, cuando todavía no había robado el pollito de oro. Ahora, ya que le había quitado el pollito de oro a la laguna del Pulla, está contenta, pero no se comporta bien con los seres humanos, pensando con rencor que éstos quieren quitarle el pollito de oro.

Desde que el pollito de oro vive en la Laguna de Ramos, los habitantes de Pichig y Cañi<sup>17</sup> son bien ricos en ganado, tierras y dinero. La laguna del Acacana y la del Pulla le dan horribles dolores de cabeza a la laguna del Cerro de Ramos, porque quieren arrebatárle el pollito de oro. Por no tenerlo en su laguna respectiva, los habitantes de Acacana son perezosos<sup>18</sup> y los de Ingapirca son pobres, hasta la actualidad. Sigue la constante pelea de los tres cerros. Todavía no se sabe, cuál de ellos se quedará definitivamente con el pollito de oro.

El cuento está compuesto de los siguientes elementos secuenciales, consecutivos:

- (1) resumen introductorio: presentación de los tres cerros con sus respec-

tivas lagunas, del *curi chuchi* (pollito de oro) como lo más querido y apetecido por los tres, y de la situación básica y persistente de la disputa no terminada por este ser que cada uno de los tres cerros quiere tener consigo;

- (2) descripción de la vida feliz del pollito de oro (en sus primeros cinco años) con el Cerro Pulla y en su laguna;
- (3) descripción explicativa de las condiciones de riqueza de los habitantes de Saraguro y Tenta (relacionados con el Cerro Pulla), cuando (en sus primeros cinco años) el pollito de oro vive en la laguna del Pulla;
- (4) mención decisiva narrativa del robo del pollito por la laguna del Cerro de Ramos y del traslado del mismo a las aguas y la orilla de ésta;
- (5) apertura de un marco retrospectivo: agresividad de la laguna de Ramos contra los habitantes de Saraguro (relacionados con el Cerro Pulla), antes de que ella le hubiese arrebatado el pollito a la Laguna del Pulla;
- (6) primer excursio narrativo, primera parte: el acercarse de la mujer indígena de Saraguro que, muy sedienta, baja a la laguna de Ramos para sacar agua para beber; retirarse de la laguna enojada, mediante el repentino secarse, y el “lloro”;
- (7) primer excursio narrativo, segunda parte: el rápido rellenarse de la laguna con agua y el escape de la mujer;
- (8) segundo excursio narrativo: persecución de dos hombres indígenas de Saraguro por la laguna de Ramos transformada en lluvia;
- (9) cierre del marco retrospectivo: actitud hostil de la misma laguna del Cerro de Ramos contra los habitantes de otras poblaciones relacionadas a los cerros Acacana y Pulla, antes de haberse apropiado del pollito de oro;
- (10) (en comparación con el elemento anterior (9): descripción del estado de felicidad de la Laguna de Ramos, pero al mismo tiempo de su actitud resentida y maligna contra los seres humanos en general, temiendo que estos quieran quitarle el pollito de oro;
- (11) descripción explicativa de las condiciones de riqueza de los moradores de Pichig y Cañi (a causa de que el pollito está en la laguna del Cerro de Ramos, relacionado con ellos);
- (12) descripción de las repetidas reacciones de las lagunas de los dos cerros Acacana y Pulla contra la laguna del Cerro de Ramos, causándole a ella dolores de cabeza para eventualmente poder quitarle el pollito de oro;
- (13) descripción explicativa de las [presuntas] condiciones de descuido y pobreza de varias comunidades relacionadas con el Acacana (a causa de que la laguna del Acacana no tiene el pollito de oro);
- (14) resumen final: continuación de la pelea entre los tres cerros e incertidumbre con respecto a la futura posesión del pollito de oro por uno de ellos.

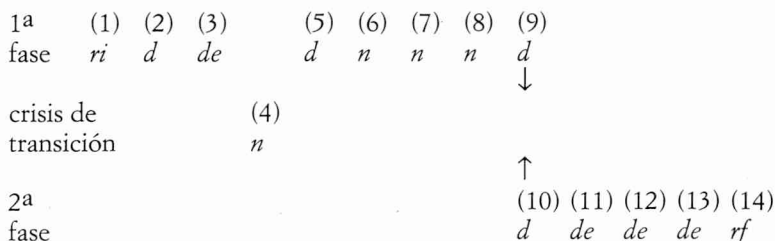
El resumen introductorio se compone de tres sub-elementos: [I] la presentación de los tres cerros como protagonistas, [II] la presentación de los tres

cerros como poseedores, cada uno, de una laguna respectiva, y [III] la mención de la riña entre los tres y del objeto de la disputa: el *curi chuchi* ("pollito de oro"). El resumen final, en cambio, se compone de dos sub-elementos: [I] la reafirmación de que los tres cerros siguen peleándose, y [II] la incertidumbre de cuál de los tres será el futuro poseedor del pollito de oro.

A excepción del elemento crítico-clave (que se analizará más abajo) y a excepción de los dos excursos que relatan dos sucesos (primero la agresión celosa de la laguna de Ramos contra una mujer que pertenece a una comunidad cercana al pueblo que se relaciona con el Cerro Pulla, entonces el primer dueño del *curi chuchi*, y su laguna, segundo la persecución de dos hombres del mismo sector por la misma laguna transformada en aguacero), es decir, a excepción de sólo cuatro elementos narrativos, el cuento no tiene, en diez de sus catorce elementos consecutivos, un carácter narrativo, sino más bien descriptivo y—en la mitad de esos elementos descriptivos—también explicativo. Describe una situación general que se remonta a un tiempo mítico pero que continúa, desde una (difusa) época de antaño, hasta la actualidad y en las diferenciadas condiciones de vida de la gente de hoy (de manera no explícita: de la gente en las comunidades indígenas de hoy, según una visión de carácter tradicional). Para doce de sus elementos consecutivos—(a) para los ocho elementos descriptivos y (en parte) también explicativos, y (b) para los tres elementos narrativos—los dos resúmenes introductorio y final constituyen un marco general. El elemento (2) es el primer elemento descriptivo; el elemento (3) es explicativo y a la vez descriptivo, el elemento (10) es descriptivo (y, a la vez, comparativo con el elemento [9] que lo precede en la secuencia), el elemento (11) es explicativo y a la vez descriptivo, el elemento (12) es descriptivo, pero incluye la presentación de una motivación para las continuas acciones descritas (es decir, implica un momento explicativo), y el elemento (13) es, otra vez, explicativo y a la vez descriptivo. Dentro de los ocho elementos descriptivos y (en parte) explicativos hay otros dos netamente descriptivos—(5) y (9)—que, estableciendo una retrospectiva que vuelve a una fase temporalmente simultánea con los elementos (2) y (3), constituyen un marco interior. Este marco interior sirve para relatar, de manera narrativa nuclear, repartidos en los tres elementos (6), (7) y (8), dos sucesos (supuestamente transmitidos de manera oral de oídas) que ilustran las descripciones de la actitud de la laguna celosa en (5) y (9). El marco interior está precedido por el elemento tal vez más dinámico de todo el cuento: un elemento clave—(4)—que tiene un carácter narrativo y que, como punto de transición<sup>19</sup>, constituye la crisis principal en el desarrollo de este cuento. A pesar de que este elemento relata el suceso escandaloso (de que la laguna del Cerro de Ramos ha quitado el pollito a la laguna del Puglla y que lo ha trasladado a su propio ámbito) de una forma muy corta y sucinta<sup>20</sup>, es lo que divide el cuento en una sección antes del robo y una sección después del robo del *curi chuchi*; pero esta división no se sintoniza completamente con la



secuencia de los elementos descriptivos o narrativos. La secuencia narrada se relaciona con las fases temporales a las que se refieren de la siguiente manera (*ri*: resumen introductorio, *rf*: resumen final, *n*: elemento narrativo, *d*: elemento descriptivo, *de*: elemento descriptivo y a la vez explicativo):



Este esquema netamente formal parece implicar el concepto (bien encajado en el ideario andino) de que, después de un cambio profundo, todo sigue desarrollándose en grandes líneas previsibles, dentro de procesos cíclicos más amplios, pero, notablemente, ya a otro nivel o en otra calidad. A continuación veremos que el empleo de diferentes formas o sufijos para marcar el “tiempo-aspecto” corresponde casi completamente a esta estructura.

El resumen inicial y la primera parte del resumen final se caracterizan por el empleo del tiempo-aspecto no especificado (al modo de un “presente general”); la segunda parte del resumen final emplea la marca del futuro, para expresar el desarrollo incierto y desconocido, visto desde un hoy evocado<sup>21</sup>. Los elementos desde el (10) hasta el (13) tampoco especifican el tiempo-aspecto, empleando expresiones verbales nominalizadas, insertándose de esta manera en un “presente general habitual” que marca la continuidad de una larga fase hasta el momento. Los elementos (3) hasta (8), sean o descriptivos (y, en parte, explicativos) o narrativos, inclusive el elemento narrativo clave (4), emplean, sin distinción alguna, el sufijo del pasado narrativo *-shca*, marcando así la primera fase, pasada, de la situación dominada por el Cerro Pulla. Sólo el elemento (9) (que prepara una comparación con el elemento siguiente) emplea otra forma de tiempo-aspecto: el pasado general no especificado *-rca*. Los diferentes elementos consecutivos están separados y/o ligados por el empleo de lexemas o sufijos índices (déicticos), como, p. ej., pronombres demostrativos (*cai*, “éste”; *chai*, “ése”<sup>22</sup>; *shina*, “así”; *chashna*, “así mismo”; *shinapish*, “así también”, “entonces”; *chaimanta*, “de ahí”, “entonces”; etc.) y/o el marcador del tópico *-ca* y/o el comentario asertativo (marcador del ‘rema’) *-mi*, u otros sufijos. El cuento manifiesta, por todo eso, un patrón bien elaborado de referencia textual interna.

Los seres humanos de las comunidades relacionadas o con el Cerro Pulla o con el Cerro de Ramos, se caracterizan, en su fase respectiva, como *charij* (“él/los que tiene(n) [bienes materiales]”), *huagrayujcuna* (“poseedores de ganado vacuno”), *allpayujcuna* (“poseedores de tierras”), o *cullquiyuj* (“po-

seedor de dinero/plata"). Los habitantes (humanos) de las comunidades relacionadas a uno de los dos otros cerros, son (a causa de la ausencia del *curi chuchi* en la correspondiente de las lagunas respectivas) *huajchacuna*<sup>23</sup> ("pobres") o *quilla runacuna* ("indígenas perezosos"). El acto (ocurrido o temido) de "quitar" (*quichuna*) el pollito de oro (ejecutado por la laguna de un cerro) cambia el estado de los seres humanos relacionados de ricos a pobres y vice versa.

Los espacios sociales muestran una estructura básica jerárquica:

á r e a      c o m ú n		
(silvestre y cultivada)		
área del Cerro Pulla	área del Cerro de Ramos	área del Cerro Acacana
laguna [ <i>curi chuchi</i> ]	→ laguna [ <i>curi chuchi</i> ]	laguna
comunidades humanas re- lacionadas con el Cerro Pulla	comunidades humanas re- lacionadas con el Cerro de Ramos	comunidades humanas re- lacionadas con el Cerro Acacana

Contrastados con el fondo disponible de los datos etnográfico-culturales y socio-geográficos acerca de la región Saraguro-San Lucas, de la que los tres cerros y las comunidades indígenas espacial y simbólicamente relacionadas constituyen un área de cierta manera nuclear, los espacios sociales se presentan en una forma mucho más detallada, rica y concreta. Recurramos a estos datos para reconocer asociaciones concretas y relaciones simbólicas entre el cuento por un lado y el mundo humano en sus configuraciones socio-culturales específicas en las que el cuento ha surgido, por el otro (véase Figura 1).

Los pueblos de Saraguro (cabecera cantonal) y San Lucas (centro parroquial [civil] al extremo norte del cantón Loja) constituyen un eje (aproximadamente norte-sur), por donde pasa también, desde los años cuarenta de nuestro siglo, la Carretera Panamericana. A la altura del Cerro de Ramos, y también muy cerca del Acacana, ésta cruza, en la Loma del Oro, la barra divisoria entre dos cuencas fluviales<sup>24</sup>. Este 'nudo' liga también a los tres cerros.

Los paisajes cultivados al pie de cada cerro se diferencian: al noroeste del Pulla predomina la agricultura (sobre todo cultivos de trigo), al noreste del Pulla la ganadería (con una agricultura—de maíz, tubérculos, "poroto" [frijoles], legumbres etc.—de menor importancia). El mercado en la cabece-

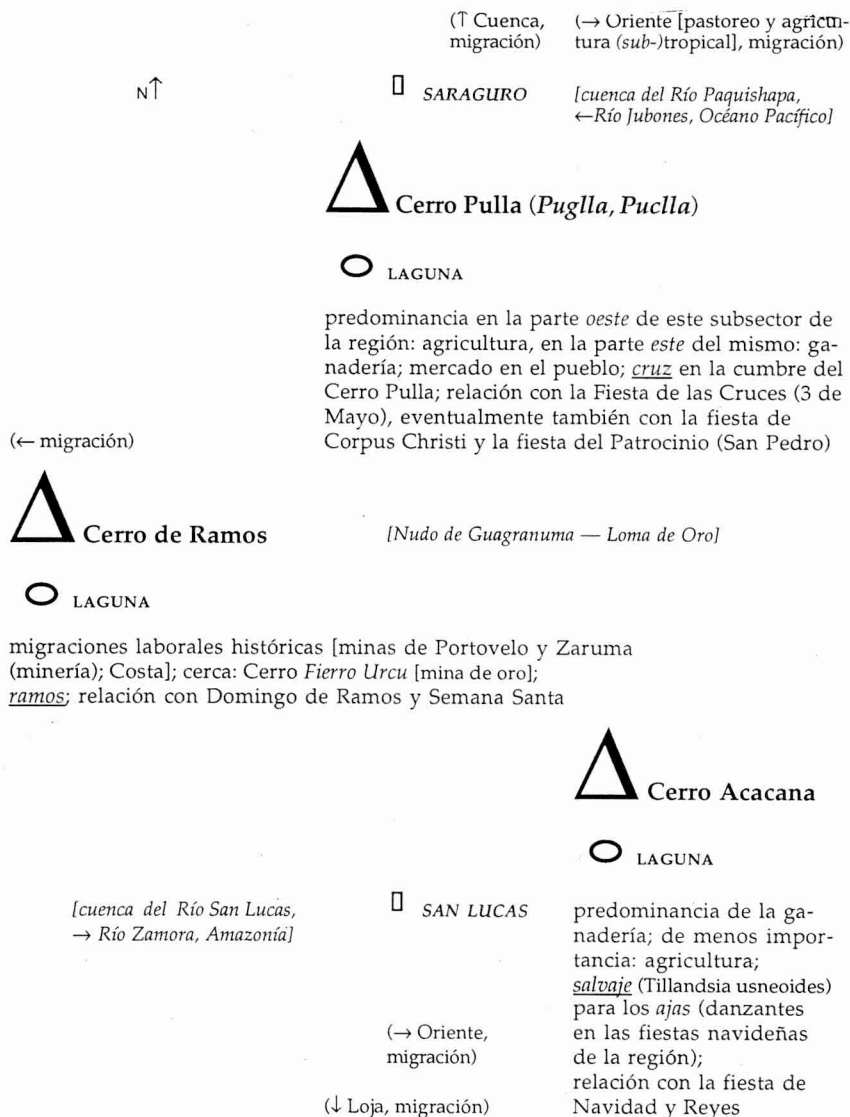


Fig. 1. Los cerros y lagunas del cuento "La pelea de los tres cerros por el curi chuchi", las bases diferenciadas de la economía regional y el ciclo de fiestas eclesiásticas (ligado a cargos religiosos indígenas) en la región Saraguro-San Lucas (provincia de Loja, Ecuador)

ra cantonal Saraguro tiene, como feria dominical, importancia suprarregional, sobre todo por el ganado vacuno, producto más significativo de la región a nivel macrorregional y hasta transnacional (Perú). En las comunidades del área extensa al sur y sureste del Cerro Acacana, la ganadería predomina en gran escala; la agricultura tiene poco peso aquí (sobre todo a causa de las numerosas quebradas, cuevas y lomas empinadas). Las comunidades alrededor del Cerro de Ramos o se abren al norte (área del Pulla) o hacia el sureste, en donde los “barrios rurales” más se relacionan con el Acacana. La orientación económica de las comunidades relacionadas con el Cerro de Ramos es muy parecida a la del área del Acacana (más ganadería que agricultura), pero hay aquí—y sólo aquí—dos aspectos muy interesantes: Siguiendo la dirección que indica el Cerro de Ramos—oeste—hay que pensar en la migración laboral histórica de los indígenas Saraguros a las minas de Portovelo y Zaruma (en la colindante provincia de El Oro), y en las migraciones de otra índole en dirección a la Costa; más al oeste del Cerro de Ramos se encuentra, en su margen occidental, la elevación más alta de la región, el Cerro **Fierro Urcu**<sup>25</sup>, donde ha funcionado, temporalmente, una mina de oro. El Cerro de Ramos se asocia, por consiguiente, más que los otros dos cerros, con la minería y la migración laboral. Existen, sin embargo, otras salidas para migraciones: desde el pueblo de Saraguro hasta Cuenca (el centro económico y cultural más importante del austro del Ecuador) y hacia Quito (y con esto también a la Costa), desde San Lucas a Loja (la capital de provincia, y a otras partes de esta provincia y de la provincia de El Oro), desde los alrededores nor-orientales de Saraguro a la zona de colonización y transhumancia en el Oriente adyacente, y del extremo rincón sur de la extensa parroquia rural civil de San Lucas también al Oriente adyacente. Pero estas migraciones son, mayormente, de carácter diferente: colonización, producción agropecuaria; formación profesional o universitaria, etc.

La Loma de Oro (entre los cerros Acacana, Ramos y Pulla, pero más cercana al Ramos), y los varios elementos de oro asociados al Cerro de Ramos hacen recordar que la Laguna de Ramos (y mediante ésta el cerro del mismo nombre) es, según el cuento y ya desde hace tiempo, el poseedor actual del “pollito de oro”, es decir, de algo de sumo valor y al mismo tiempo de un ser animado y casi sagrado que representa la esencia pura de una vida armónica en felicidad y de bienestar material. Como los cerros y las lagunas pertenecen al ámbito silvestre, a la naturaleza “caótica”, “salvaje”, indomada, no sorprende que el “pollito de oro”, que con los cerros y lagunas tiene una relación análoga a la existente entre los humanos y sus animales domésticos (gallinas, cuyes, cerdos, ovejas, reses, caballos y mulas, gatos y perros), de hecho no tenga nada de un pollo de campesinos. Por sus actividades típicas descritas en el elemento secuencial (3), sobre todo el nadar, sumergirse y reaparecer en las aguas de la laguna, se caracteriza por ser un ave acuática silvestre, como, p. ej., un pato o una polla de agua. Está, entonces, inseparable-

mente ligado al agua; y este agua, como narra el elemento secuencial (8), puede transformarse en lluvia o aguacero, con consecuencias ambivalentes, peligrosas, pero también favorables para la vida de los seres humanos. Representa también las riquezas de las tierras silvestres altas y montañosas, ya sea en su superficie (plantas silvestres útiles que pueden ser cortadas y recogidas, animales silvestres que pueden ser cazados), ya en sus entrañas (oro y otros minerales útiles o valiosos).

No queda muy en claro, en cuanto se refiere a las concepciones locales, la relación entre cerros y lagunas, a pesar de que están, por lo menos según la concepción representada por el cuento, estrechamente asociadas. Parece que un cerro que además es dueño de una laguna, tiene mayor riqueza y más poder en un sentido espiritual, sobrehumano. La laguna podría haber constituido en la imaginación de los antiguos de esta región, al igual que, tal vez, una cueva, una “ventana” animada o entrada espiritual especial al interior del cerro<sup>26</sup>. Pero esto queda en un nivel todavía especulativo.

Los “ramos” que los hombres indígenas cortan en el área del Cerro de Ramos (pero también en otros cerros), para adornar las iglesias y para llevarlos en las procesiones en el Domingo de Ramos, la fiesta que precede la Semana Santa, asocian ese cerro también con este último y tan importante período festivo (que constituye uno de los tres complejos de fiesta más notables dentro del sistema de cargos religiosos indígenas de la región, en este caso con cargos no-duales).

En las selvas montañosas del Acacana, del cercano Cerro Uritusinga y de las alturas alrededor de ellos se corta una planta que es indispensable para organizar el ciclo festivo que comienza con la Navidad y termina en el día de Reyes (6 de enero). Se trata de las “barbas”, bromeliácea sin raíces, que cuelga de los árboles en las selvas de neblina de las altas montañas, y que, en esta parte del Ecuador, se llama “salvaje”<sup>27</sup>. Se necesita mayor cantidad del “salvaje” para las máscaras de los *ajas*<sup>28</sup>, uno de los varios tipos de danzantes, que aparecen como comparsas, contratados por los organizadores indígenas, en las fiestas navideñas, tanto en sus aspectos eclesiástico-religiosos como en sus aspectos más “profanos” o tradicionales. Como *ajas* suelen disfrazarse algunos hombres jóvenes indígenas que se ponen pantalones largos, blanquitos o de color ‘caqui’, metidos en botas altas. Estos mismos se colocan el “salvaje” como una espesa máscara que los cubre desde la cabeza hasta las rodillas, fijando, además, encima de la cabeza un par de cuernos de venado. Los *ajas*, que bailan para el Niño Jesús y para la Sagrada Familia, pero que fuera del ámbito de la iglesia se comportan de manera “salvaje”, intentando asustar a mujeres y niños, obviamente representan los espíritus del bosque, en especial de las selvas de las altas montañas. Por el aspecto de la naturaleza indómita, feroz y “caótica”, representada en varios de sus diferentes tipos de danzantes, las fiestas navideñas parecen relacionarse, aunque de una manera no tan clara, con el sector del Acacana. El período festivo de Navidad y Reyes constituye el eslabón más diferenciado, más rico en facetas coloridas, y

espiritualmente el más complejo y valorado dentro de la cadena circular de fiestas indígenas de la región, con estructuras jerárquicas de cargos (no-duales) y comparsas muy elaboradas. De manera indirecta, se relaciona otro aspecto. Al período navideño, que debe considerarse también como el complejo más tradicional de las fiestas indígenas de la región, se limita el uso del instrumento (en la actualidad) más tradicional de la música de fiesta: el violín (antes un violín rústico, confeccionado por maestros en el campo, ahora un violín de confección industrial, importado). En las demás fiestas no se emplea el violín para la música respectiva, sino el acordeón o bandoneón<sup>29</sup> como el básico y ya “típico” instrumento musical de la fiesta indígena [!], aunque un “bombero” (percusionista) acompaña a ambos especialistas, al “maestro de acordeón” y al “maestro de violín”. El violín, por ende, estaría, en una tentativa asociación simbólica, más cercano al Acacana que a los otros dos cerros del cuento. A favor de esa interpretación habla el dato recordatorio de que, para la confección del violín rústico de antaño, había que irse, muchas veces, al bosque de las montañas en busca de los árboles que proporcionaban las maderas adecuadas.

El pueblo de Saraguro es, a la vez, el centro eclesiástico<sup>30</sup> de toda la región. Lo que une este centro religioso católico (el pueblo de Saraguro) de manera visible con el Cerro Pulla, no es una planta de uso ritual o para-ritual, sino el símbolo de la fe cristiana, superpuesto a la cara manifiesta de una supuesta deidad local de los tiempos antiguos: el Pulla lleva una cruz grande en su cumbre. En la Fiesta de las Cruces (3 de mayo), cuando una procesión con muchas pequeñas cruces en distintos colores pasa por algunas de las calles de la cabecera cantonal, algunos jóvenes indígenas de las comunidades en la periferia del pueblo siguen ejecutando, tal vez, la costumbre antigua de subir a la cumbre del Pulla para limpiar y, en caso necesario, renovar la cruz. Por la obvia asociación con esta fiesta, se puede vincular también al Pulla, muy probablemente, con la subsiguiente fiesta de Corpus Cristi, la de segunda importancia (con estructuras de cargos religiosos duales), dentro de las tres principales (Navidad-Reyes, Corpus, Semana Santa) del sistema de fiestas indígena, y con la fiesta del Patrocinio de Saraguro (San Pedro, 29 de junio, una fiesta en la actualidad y desde hace largo tiempo dominada por los ‘blancos’ del pueblo). Como todas las fiestas indígenas aparte de Navidad y Semana Santa comparten con la fiesta de Corpus las mismas estructuras básicas de los cargos en jerarquías duales<sup>31</sup>, el mismo instrumento melódico festivo (el acordeón), y los mismos tipos de danzantes-comparsas (“vacas locas” y su ‘domador’ [“ayanfaile” o “sargento”]), se pueden considerar todas estas fiestas menores como asociadas de alguna manera también al Pulla, según los criterios del cuento. El ciclo productivo agrícola más importante de la región, el del maíz, se termina, con la cosecha, entre junio y agosto, es decir, poco después de la fiesta de Corpus. Empieza, de nuevo, con la siembra entre comienzos de septiembre y fines de octubre, según terreno y

altura, es decir, antes de la conmemoración de los muertos ("Finados", 1 y 2 de noviembre), cuando muchas veces, pero no siempre, comienza una época de lluvias algo más intensas. Siguen, poco después, las semanas del Advento, después Navidad y Reyes, poco después el carnaval (hoy sólo con diversiones profanas de bromas físicas algo groseras, más por parte de los 'blancos' que por parte de los indígenas), la Cuaresma y la Semana Santa; durante todo ese tiempo las fiestas focales, el período navideño y la Semana Santa se relacionan más bien con los cerros Acacana y Ramos. Es notable que el ciclo agrario se inserte, aunque no de forma muy nítida, en el ciclo de las fiestas cristianas; algunas de éstas (San Juan, Navidad, Finados y Semana Santa, p. ej.), parecen haber sido superpuestas a las correspondientes fiestas andinas pre-hispánicas. El ciclo temporal anual se refleja, según nuestra interpretación, en los

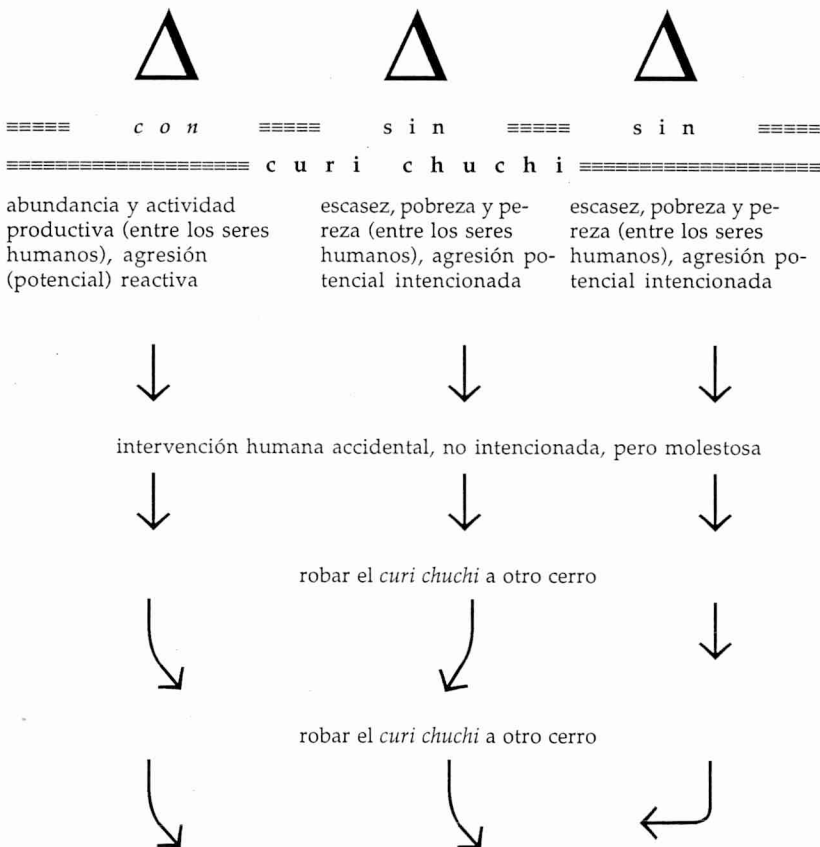


Fig. 2. La rivalidad entre los tres cerros (huacas) en el cuento "La pelea de los tres cerros por el *curi chuchi* ('pollito de oro') y las actitudes, acciones y condiciones de vida humanas

espacios sociales del cuento, arriba indicados, de forma rotativa, representados en las (ex-)entidades numinosas de nivel jerárquico local más alto: los tres cerros.

Para especificar otro aspecto de las representaciones simbólicas en los espacios sociales del cuento, asociadas a fases temporales, tenemos que volver a éste. Esbozamos un modelo ideal simplificado de la pelea de los tres cerros (véase Figura 2).

La presencia o no-presencia del “pollito de oro” en la laguna de cada uno de los tres cerros marca, al mismo tiempo (*a*) tanto la condición emocional como el grado y el carácter de la agresividad potencial del cerro o de su laguna, y (*b*) las condiciones de vida de los seres humanos de las respectivas comunidades relacionadas a esos cerros. Dentro de este contorno resulta meramente accidental cualquier intervención o acción humana; ésta última no cambia nada, y en general carece también de la intención de efectuar algún cambio. Pero casi siempre llega a molestar e indignar a la laguna, y al fin al cerro respectivo, sea éste el dueño del *curi chuchi* o no, provocando reacciones poco agradables. Los cambios fundamentales se realizan solamente por el acto de “quitar”, por el robo, el apropiarse del pollito. De estos cambios fundamentales dependen las condiciones de vida (bienestar vs. pobreza) de los habitantes de las comunidades asociadas. En cierto sentido, este modelo ideal de la rivalidad de los cerros y de las consecuencias de los cambios fundamentales para las partes afectadas de la humanidad local parece aludir, de manera simbólica y en un estilo mítico, a procesos socio-históricos. Tal vez se implica, en el cuento, una faceta semiconsciente explicativa que (en reemplazo de una memoria colectiva ya en gran parte perdida) ofrece un argumento simbólico de por qué los habitantes de tal o cual sector tienen más suerte con su ganado o con sus “chacras” o sembrados; ya sea por factores inexplicables, ya por ocupaciones, conquistas o migraciones de tiempos antiguos, por cambios sensibles durante los tiempos coloniales o, en los casos de los menos beneficiados, simplemente por un proceso avanzado de fragmentación de tierras de cultivo y de pastoreo que continúa hasta ahora y del que resultan terrenos cada vez más pequeños y dispersos a causa de las reglas hereditarias.

Aquí habrá más preguntas que posibles respuestas, tal vez algunas preguntas discutibles que lleven a futuras investigaciones etnohistóricas. Contengámonos aquí con la idea de que una cosmovisión local puede también incluir, en un subyacente modelo de carácter cíclico, facetas de la memoria desvanecida de procesos históricos, y dediquémonos a algunas dimensiones de la cosmovisión local que analizaremos en otro cuento.



### 3.2 Los cerros y los músicos humanos

El cuento "*Huaca raimimanta*" ["La fiesta de las huacas"]<sup>32</sup> trata del encuentro de dos músicos tradicionales indígenas (que tocan en fiestas del campo) con los cerros (aquí denominados con el término *huacas*<sup>33</sup>), y del pago extraordinario que reciben por haber tocado en una fiesta de estos seres sobrehumanos. Vamos a referir su contenido, otra vez de manera extensa.

De dos hermanos que son muy pobres, pero buenos músicos, uno toca el violín<sup>34</sup>, el otro el tambor (o "bombo")<sup>35</sup>. Como saben tocar de manera tan excelente, siempre son contratados para las fiestas. Cuando una vez están tocando muy bonito, son contratados por unos desconocidos para una fiesta importante que se va a realizar en otro lugar en una fecha próxima. Salen entonces, en ese día, para tocar allí. En el camino, tienen que pasar por una laguna en un cerro, y encuentran allí a un hombre que está sentado en la orilla. A su pregunta por el destino de su camino<sup>36</sup>, le contestan que van contratados para tocar en una fiesta. El hombre en la orilla de la laguna les pide que toquen para él también, porque en esta noche él y otros también estarán de fiesta. Los dos hermanos contestan que no pueden porque ya habían sido contratados con anticipación. Pero el hombre les exige tocar, antes, para él (ya que alcanzarían a llegar a la otra fiesta todavía a la hora señalada). Los dos hermanos en fin dicen: Sí. Ahí el hombre (que es una *huaca*) patea con un pie la laguna. Se abre un camino entre las aguas, y los dos hermanos pueden bajar hacia el interior de la laguna. Allí, al fondo, hay un gran pueblo, como se cuenta.

En esta noche, todas las *huacas* (que están llegando una por una) se reúnen en una casa allí al fondo de la laguna para una fastuosa fiesta. A una *huaca* que llega preguntan de dónde es. Esa contesta: "Del Acacana soy". Lleva un sombrero algo obtuso, bien amarillo<sup>37</sup>, y en una pequeña bolsa un pequeño mate<sup>38</sup>. Después llega otra *huaca*: ésta es una bella mujer que lleva un hermoso sombrero blanco (de plata), un *anacu* [falda exterior de la mujer indígena] bien prensado, zarcillos en ambas orejas, una hermosa *huallica* [collar de perlas de cristal en varios colores que lleva la mujer indígena<sup>39</sup>] y un bello *tupu* [aguja grande de plata, con una cabeza redonda y labrada de forma "solar" y con una 'piedra' de cristal de color en su centro<sup>40</sup>] que sostiene su *lliglla*<sup>41</sup> ("rebozo", manta). Le preguntan también a ella, quién es, y ella contesta: "Pulla". En esta fiesta hay bastante bebida alcohólica, pero en la comida falta la sal. En esa casa de la fiesta hay también lindos venados de las *huacas*, y también *dantas*<sup>42</sup>.

Terminada la fiesta, los dueños preguntan a los dos hermanos, cuánto les deben por tocar (y cantar). Los dos músicos dicen que no pueden fijar el precio, y que los dueños les paguen según su voluntad. Entonces les dan a cada uno de los hermanos dos mazorcas de maíz, una mazorca blanca y una mazorca amarilla. Después les dan permiso de irse, los hacen salir de la laguna y los exhortan a no llevar las mazorcas, sino que las vengán a

recoger en el camino cuando regresen de la otra fiesta. Cuando vuelven de ésta, pasando otra vez por la casa de la primera, notan que las mazorcas amarillas son de oro y las mazorcas blancas de plata. De ese día en adelante los dos hermanos, como se cuenta, se han hecho ricos.

El cuento está compuesto de los siguientes elementos consecutivos:

- (1) introducción y caracterización de los dos hermanos como buenos músicos, pero en condiciones de pobreza;
- (2) el contrato (con anticipación) de tocar en una fiesta en otro lugar, lejano, por los desconocidos;
- (3) La caminata en esta dirección, el encuentro con el hombre-*huaca* en la orilla de una laguna (no definida) de un cerro (no definido) y las negociaciones sobre tocar en la fiesta (anterior) de éste;
- (4) la decisión de quedarse y la entrada al pueblo dentro de la laguna;
- (5) el encuentro con las *huacas* Acacana y Pulla y la impresión del atuendo de éstas;
- (6) la mención de bebidas y de comida (sin sal) así como de los animales silvestres que, relacionados a las *huacas* (de cerros y lagunas), comparten la fiesta;
- (7) el final de la fiesta, las negociaciones sobre el pago, y el consentimiento con el pago según la voluntad de los dueños;
- (8) el pago en las mazorcas y la medida de dejarlas guardadas allí hasta el regreso de la otra fiesta;
- (9) (al regreso:) el reconocimiento (por los músicos) de la verdadera calidad del pago por los seres sobrehumanos y el momento de entrar en condiciones de riqueza.

Después de la introducción, el cuento sigue de manera narrativa linear, incorporando, dentro de los elementos (3), (5) y (6), los breves excursos descriptivos que tratan del atuendo de los seres sobrehumanos y de rasgos algo extraordinarios así como otros más bien normales de la fiesta de las *huacas*. Los diálogos relatados se desarrollan, en este cuento, sólo entre los dos hermanos y los seres sobrehumanos, a excepción de la demanda de un contrato ("*taquichun*", "¡que canten/toquen!") por los hombres desconocidos dentro del elemento (2). Aunque las *huacas* se comportan de manera algo exigente, los diálogos no reflejan una clara relación de poder paralelamente a la relación laboral. Parlamentos relatados y diálogos marcan las decisiones de los músicos así como los pedidos de hombres y *huacas* y las respuestas de los seres sobrehumanos (contrato, aceptar de tocar en la fiesta dentro de la laguna, pedir información sobre la procedencia de las *huacas*, aceptar el pago, exhortación a no llevarlo inmediatamente). Las negociaciones (citadas o resumidas) marcan, entonces, los modos de actuar de los diferentes protagonistas dentro de uno de los elementos mencionados, mientras que casi todo lo que los hermanos como protagonistas primarios observan sin comentarios, es

relatado con el pasado narrativo *-shca*, acompañado muchas veces por el elemento reportativo *nin* (“dizque”, “como se cuenta”). Expresiones índices (deícticas), sobre todo los pronombres demostrativos y los sufijos ya mencionados en el análisis del primer cuento, sirven para relacionar lo temáticamente marcado con lo anteriormente introducido o mencionado.

Los espacios sociales (desde los humanos hasta los sagrados) consecutivos de la narración son:

- (1) la propia comunidad de los hermanos y/o los lugares de las fiestas,
- (2) el cerro y la orilla de la laguna (no definidas) en el camino,
- (3) el interior de la laguna y la casa de fiesta de los seres sobrehumanos,
- (4) el camino a continuación y el lugar de la otra fiesta (no detallados) de ida y de regreso,
- (5) la casa de los seres sobrehumanos (en el regreso),
- (6) (espacio al fin no mencionado:) la propia comunidad de los hermanos.

Se perfilan las siguientes fases temporales que se desarrollan de manera lineal:

- (1) las condiciones de pobreza, pero también la fama de excelentes músicos,
- (2) el contrato con la condición de caminar lejos,
- (3) la crisis de la decisión de trabajar para los seres extraordinarios, el cumplimiento exitoso de esa tarea y la aceptación del pago ofrecido por las *huacas*,
- (4) el cumplimiento del contrato [introducido en (2)],
- (5) (en el regreso:) la remuneración—la entrada a las condiciones de riqueza.

Los músicos protagonistas se mueven, de manera consecutiva, por las siguientes esferas explícitamente mencionadas:

la pro- pia es- fera de los mú- sicos	→	la esfera de las <i>huacas</i> (cerros y lagunas)	→	la esfera de los hombres desco- nocidos	→	la esfera de las <i>huacas</i> (cerros y lagunas)
---	---	---	---	---	---	---

Las fases temporales de pobreza y de riqueza están separadas por la fase crítica de una tarea problemática y extraordinaria. Por un lado es un desarrollo lineal, pero por el otro se cierra un círculo: los seres sobrehumanos intervienen para posibilitar a las personas humanas cumplidas y leales con ellos una vida mejor, más feliz y más armoniosa. Aquí se perfila el aspecto positivo, benevolente de los cerros y lagunas que, en otras circunstancias se presentan como tan agresivos, peligrosos, y que, por ende, exhiben un carácter bastante ambivalente. El por qué de esa actitud benigna se debe, tal vez, a la fase extraordinaria de la fiesta en la laguna.

Los focos, las cúspides de cualquier vida comunitaria son las fiestas. En las fiestas, los humanos celebran, en primera instancia, a distintos seres numinosos, tal vez según otra concepción religiosa, pero también co-responsables del bienestar humano. En segunda instancia celebran la vida social, comunitaria humana, y los dueños de la fiesta tratan de alcanzar, como personas, un 'status' más respetado y prestigioso.

Los seres humanos y sobrehumanos comparten los gustos de una fiesta: la bebida—la "chicha de jora" de maíz, también el "huajango" (bebida fermentada en base al *chahuarmishqui* [= (jugo) dulce del agave], es decir el jugo fermentado del "penco de México", el agave de pulque); tal vez también aguardiente de caña de azúcar—y, no en último término, el baile, la música, el canto. Atuendo y traje de los seres sobrehumanos son los mismos que los de los indígenas, sólo que mucho más bellos. Allí se nota, otra vez, que hay claras relaciones de identificación entre los cerros y "su gente". Las fiestas bien organizadas y la música bien ejecutada son, entonces, un denominador común entre humanos y sobrehumanos, y son tal vez lo mejor que los humanos puedan ofrecer a los sobrehumanos. La música humana, ejecutada para las *huacas*, es uno de los mejores obsequios a éstas.

Existen, no obstante, algunos rasgos muy claros que diferencian la esfera de las *huacas* del mundo humano: En la comida de la fiesta en la laguna no hay sal. Falta entonces un elemento clave de la alimentación humana que da sabor, con lo que se demuestra el carácter silvestre, "salvaje" de la esfera de los cerros. De los animales silvestres, los venados se ubican en el terreno boscoso, selvático de la montaña, y también las dantas, pero, además se asocian a los arroyos y riachuelos (adonde suelen refugiarse, cuando se sienten perseguidos, p. ej. durante una cacería). Los animales silvestres representan, tal vez, a los animales casi "domésticos" de los cerros, pero al mismo tiempo demuestran que la esfera de cerros y lagunas es y sigue siendo un mundo silvestre, opuesto al mundo cultivado de los sembrados (*chacra*). Lo extraordinario del encuentro entre seres humanos y sobrehumanos se muestra ya en la forma como, por la actuación del hombre-*huaca*, los dos músicos pueden entrar al pueblo dentro de la laguna<sup>43</sup>, al dividirse las aguas.

La última faceta de lo extraordinario consiste en el pago y sus condiciones. Con todo eso se remunera un trabajo ejecutado con una de las habilidades más apreciadas también en la esfera humana, la de ser un buen "maestro" de música bailada en las fiestas. El "maestro de violín" representa la música de fiesta tradicional indígena en la región Saraguro-San Lucas (hoy en día, como ya hemos explicado más arriba, el violín está limitado al período festivo de Navidad y Reyes, en todas las demás fiestas es, desde hace casi cinco décadas, reemplazado por el acordeón o bandoneón); su acompañante imprescindible es el ya mencionado "bombero" (percusionista). El pago de los músicos en el cuento consiste en dos mazorcas de las dos variedades de maíz más apreciadas en la región: el maíz blanco y el maíz amarillo (*yuraj*<sup>44</sup> *sara*,

*quillu sara*), como se puede observar en tantas casas campesinas; estos colores están a la par con los de los sombreros blanco o amarillo de varias *huacas* y su transformación en plata y oro, los metales más preciosos que se obtienen de las entrañas de los cerros; esto muestra, por un lado, la alta valoración de los músicos por parte de los cerros, manifestada en una verdadera remuneración, y, por el otro lado el alto valor del alimento vegetal principal que esta región produce, y que, como “mote” (*muti*) [granos de maíz maduro cocinados en agua] forma el “pan de cada día” de la población campesina.

El maíz es un producto agrario. El ciclo del maíz es el ciclo dominante en la agricultura. Se siembra el maíz sobre todo entre comienzos de septiembre y comienzos de noviembre, y se lo cosecha, principalmente, entre junio y agosto. Así, las mazorcas de maíz relacionan el pago sobrehumano de la música (como actividad festiva) con la estructuración temporal del año.

El tiempo se divide, en el ciclo anual, en fases de tiempo laboral y fases de tiempo de fiesta. Los días de fiesta son, para los humanos, también un tiempo de los sobrehumanos por excelencia, y la remuneración puede consistir, dentro de la vida cotidiana y laboral del ciclo agropecuario, en buenas cosechas y en el aumento de los animales domésticos. Las fiestas relacionan, además, los espacios de los humanos y de los sobrehumanos, de manera simbólica y a la vez concreta.

## Notas

- 1 A causa de la sorprendente cantidad de trabajos importantes e interesantes que se han dedicado a distintos aspectos de las cosmologías andinas, queremos desistir del intento de mencionar aquí siquiera el considerable número de los más relevantes. De esta tarea se preocuparán, en forma selectiva, otras contribuciones que se encuentran en este volumen.
- 2 Acerca del papel de la relación de las esferas físicas, sociales y culturales con la cosmología andina véanse Earls & Silverblatt 1978; Baumann (ed.) 1994; Valderrama & Escalante 1988; de la Torre 1986; Albó (ed.) 1988; Gow & Condori (compils.) 1982; Bastien 1978a, b. Sobre varios aspectos cosmovisionales de los ciclos de fiestas y de las peregrinaciones véanse: Gow 1974; Molinié Fioravanti 1985, Müller & Müller 1984; Sallnow 1987, Allen 1988; en una interpretación cosmológico-etnoastronómica también Randall 1982, y, además, en una visión cosmológica y a la vez etnohistórica Urbano 1974.
- 3 La información etnográfica empleada aquí tiene su base por una parte en los propios datos recopilados por el autor (desde 1973), por H. Walter Schmitz y por Roswith Hartmann y, por otra parte, en las publicaciones que a continuación se mencionan. En lo que se refiere a datos etnográficos básicos acerca de los indígenas de la región Saraguro-San Lucas (y algunos breves textos narrativos) recomendamos consultar las siguientes publicaciones: Belote & Belote 1977a, 1977b, 1981; Belote, L. 1980; Belote, J. 1985; Calderón 1985; Gräf 1990; Knuf & Schmitz 1980; Landívar 1969; Masson 1983; Masson *et al.* 1988; Mendizábal 1982; Punín de Jiménez 1974; Quishpe y Guamán (compils.) s.f.; Stewart, Belote & Belote 1976; Temme 1972; Tual 1965, 1979. El autor quiere expresar, en esta oportunidad, su profunda gratitud a todos sus amigos e informantes en esta región y en otras partes del Ecuador.
- 4 Las poblaciones de casas dispersas (“barrios rurales”) indígenas se encuentran, en su área tradicional en la Sierra, en alturas entre aprox. 2200 y 2800 m (s.n.m.), en su mayoría entre ca. 2400 y 2600 m (s.n.m.); en el área de transhumancia y colonización en el Oriente los caseríos indígenas se encuentran entre 1800 y 1200 m (s.n.m.).
- 5 La altura del Cerro Puglla tiene cerca de 3340 m (s.n.m.).
- 6 El Acacana tiene una altura aproximada de 3490 m (s.n.m.). Los nombres “Pulla” y “Acacana” obviamente no son quichuas; sus orígenes etimológicos, lo mismo que los de un cierto porcentaje de los demás topónimos de la región, deben remontarse a otras lenguas ya extinguidas como el cañari y el palta, sobre los cuales pocos datos han sobrevivido.

- 7 No disponemos de datos sobre la altura de esta elevación.
- 8 Sobre el carácter resentido y enojado de esa laguna "peligrosa" y agresiva hay otro cuento (cf. Jara & Moya (compil.) 1987:59-61). Varias mujeres indígenas de edad mayor contarán (en 1973/74) al autor de esta contribución que se sentían incómodas varias veces, cuando pasaban, p. ej. pastando sus ovejas o su ganado vacuno, cerca de una laguna de altura (*cucha* en quichua), y que se marchaban cuando creían ver algún movimiento en el agua. La creencias muy difundidas en los Andes Centrales y Ecuatoriales acerca del carácter ambiguo y hasta maligno y peligroso de las lagunas son ya consabidas. Existen, según el ideario popular, lagunas masculinas y femeninas, que o tratan de asustar, ahuyentar o perseguir a seres humanos, o de atraer a los hombres o mujeres (en la medida de que estos son atractivos para los seres sobrehumanos incorporados en las lagunas), retirando sus aguas y mostrándoles a los humanos, en el agua de poca profundidad, objetos de oro (o plata) o animales de pastoreo o frutas apreciadas, para que la mujer o el hombre ingrese a la laguna para nunca más salir de ella y vivir (en y) con la misma.
- 9 Para las implicaciones de esta concepción de "mapas cognitivos", véase Downs y Stea 1982.
- 10 Acerca de una discusión más amplia de algunos de estos aspectos véanse los siguientes trabajos: Bauman 1986; Bauman & Briggs 1990; Butler 1992; Scharlau & Münzel 1986; Münzel 1978; Ben-Amos & Goldstein (eds.) 1975; Vokral & Masson 1993; y con referencia a textos quechuas (o quichuas): Howard-Malverde 1989, 1990; Gutmann 1989, 1994. Otros estudios importantes, de índole variada, pero de potencial relevancia para nuestra temática son: Aguilar 1993; Aguiló 1985; Allen 1983; Burgos Guevara 1992; Cipolletti 1983; Hartmann 1984, 1987, 1991; Morote Best 1987, 1988; Ortiz Rescaniere 1973, 1980, 1982; Ramírez Salcedo 1979; Rösing 1986-93, 1990; Schramm 1988; Urton (ed.) 1985. Un ejemplo para un análisis interpretativo de textos narrativos de tradición oral andina (no orientado en su textualidad, y destinado a un ámbito mayor de lectores) es Masson 1994. Extensas documentaciones y análisis de textos rituales quechuas (en este caso callahuayas) se encuentran en la monumental obra de Rösing (1986-93, todavía no concluida) y en Rösing 1990. Conversaciones auténticas sobre creencias y rituales andinos están documentadas y analizadas en Schlegelberger 1992 y en Gow & Condori (compils.) 1982.
- 11 Este cuento, narrado por Luis Alberto Macas (Lagunas, Saraguro) en 1976, fue publicado en quichua y en una traducción libre al castellano en Jara & Moya (compils.) 1987:54-6 (1ª ed.: 1982). Otras dos ediciones bilingües muy importantes de cuentos quichuas andinos del Ecuador son Howard-Malverde 1981 y Coloma M. *et al.* 1986.
- 12 Como un ejemplo de publicaciones anteriores que se dedican también a las relaciones entre los cerros en la imaginación popular de los Andes Ecuatoriales, quiero mencionar la de Buitrón & Buitrón 1966.
- 13 Jara y Moya [Jara & Moya [compils.] 1987:54] señalan el carácter sagrado del número cinco en los Andes Centrales, como ya es notorio en el manuscrito de Huarochiri (Taylor [ed.] 1987).
- 14 Tenta es una comunidad indígena (también parroquia civil rural y parroquia eclesiástica) al noroeste del Pulla.
- 15 La versión castellana publicada de este cuento interpreta el robo del *curi chuchi* como ejecutado por "los habitantes de la laguna de Ramos", las actitudes belicosas y hostiles de esa laguna también como actitudes de sus pobladores, y las acciones temidas (de las otras dos lagunas) de arrebatarse el pollito como un posible plan persistente de los pobladores de estas dos otras lagunas (Jara & Moya [compil.] 1987:55-6). Teniendo en mente la creencia popular de la existencia de pueblos sumergidos en las lagunas y los correspondientes motivos narrativos, muy difundidos a lo largo de los Andes (véase abajo el segundo cuento analizado aquí), esta interpretación no carece de cierta plausibilidad. No obstante, hemos decidido aquí, sobre todo para evitar problemas de traducción, adherirnos al texto quichua que solamente habla de las acciones de las lagunas mismas.
- 16 Acacana es también el nombre de una comunidad indígena al sur del Cerro Acacana.
- 17 Pichig y Cañi son dos comunidades relativamente cercanas al Cerro de Ramos, pero también al Cerro Acacana. La comunidad de Ingapirca se ubica al sureste del Cerro Acacana.
- 18 Esta calificación de "*quilla*" ("perezoso") de los habitantes de Acacana se debe, obviamente, al narrador. Tal vez se manifiestan, en tales calificaciones, algunas antiguas rivalidades intercomunitarias.
- 19 En gran parte de las variedades del quichua andino del Ecuador se hablaría, aplicando el lexema tradicional, de un *tigrarina* (*ticarina*), en las variedades quechuas del sur del Perú y de Bolivia de un *cutiy*.
- 20 "*Shinapish cai chuchitaca Ramus cucbami quichushca*" ("Entonces la Laguna de Ramos, de hecho, robó este pollito").
- 21 "*Maicanpishchari curi chuchita apanga*" ("¿Quién también pues [no se sabe] se llevará el pollito de oro?"). En lugar de "*apanga*" se escribe, desde los años ochenta, en la ortografía unificada del quichua andino del Ecuador (aprobada por las organizaciones indígenas en 1980), "*apanca*", por ende también en la versión publicada del cuento. Solamente para aproximarnos a algunos rasgos fónicos específicos de la variedad quichua del norte de la provincia de Loja, nos decidimos, en casos de divergencias primero dar

el dato según una grafía anteriormente en uso, y segundo citar la misma forma según la ortografía unificada.

- 22 Los hablantes vernáculos del quichua de Saraguro emplean también, en la comunicación cotidiana igual que en narraciones, casi con más frecuencia que *cai* o *chai*, el pronombre demostrativo *chi*.
- 23 En la versión publicada del cuento se escribe—según la ortografía unificada para el quichua andino del Ecuador: *charic*, *huacrayuccuna*, *allpayuccuna*, *cullquiyuc*, *huacbacuna*.
- 24 Desde hace poco, la Panamericana toma, al sur de la Loma de Oro, por un tramo nuevo, otro camino que ya no pasa por San Lucas.
- 25 El Fierro Urcu se eleva a una altura de aprox. 3790 m (s.n.m.).
- 26 En la analogía metafórica-simbólica entre cerros y organismos humanos, descritos por Bastien (1978a, b) en el ejemplo de varias concepciones callahuayas de Bolivia, dos lagunas aparecen como el ojo izquierdo y derecho de un cerro sagrado.
- 27 Su nombre botánico es *Tillandsia usneoides*. En el inglés lleva el nombre de “Spanish moss”.
- 28 En el quichua, el verbo *ajana* significa “insultar”.
- 29 Véase abajo el análisis del segundo cuento.
- 30 No obstante ese papel central religioso de Saraguro, la zona sur de la extensa parroquia (civil y eclesiástica) de San Lucas y la parroquia rural (civil, con población indígena) de Jimbilla al sureste de la de San Lucas se orientan, en materias eclesiásticas, hacia la capital de provincia, Loja.
- 31 No podemos detallar aquí el sistema muy complejo de fiestas y cargos indígenas de la región Saraguro-San Lucas. Véanse las respectivas publicaciones de Belote & Belote, Knuf & Schmitz (también con varios datos del autor), Tual y Mendizábal, arriba indicadas.
- 32 Este cuento, narrado por José Lorenzo Saca (Pichig, San Lucas) y recopilado por Manuel Sarango, fue publicado en quichua y en una versión libre castellana en Moya *et al.* 1993:178–85.
- 33 *Huaca* (en el quechua cuzqueño-boliviano *waq'a*), como ya es sabido, puede designar a cualquier ser numinoso, pero en tiempos pre-hispánicos y de la Colonia temprana con frecuencia a los cerros divinos, como se nota en el manuscrito de Huarochirí (Taylor [ed.] 1987).
- 34 Lo hace “cantar” (*taquina*), como dice la versión quichua.
- 35 La versión quichua habla de una *huancar* (un tipo de tambor andino), pero en esta región se toca un tambor de tradición ibérica, el “bombo”.
- 36 La pregunta de ‘adónde va uno’ es un elemento normal y típico en la forma de saludarse, cuando dos o más personas se encuentran en el camino, lejos de una población rural.
- 37 La versión castellana interpreta el color amarillo, obviamente con razón, como índice de su materia: oro. Moya interpreta a ese ser sobrehumano como una *huaca* masculina, lo que también parece bien plausible.
- 38 Como ya indica Moya, la función y el significado de este mate quedan poco claros.
- 39 Hay collares de perlas más pequeños para los días de la semana, pero en los domingos y los días de fiesta las mujeres indígenas se ponen una *huallca* especialmente grande, hermosa y preciosa. La elaboración de esos collares (de perlas de cristal industrial importadas, antes en “hilo chillo”, ahora en “hilo nylon”) es una artesanía local de muchas mujeres indígenas.
- 40 El *tupu* sirve para sujetar la manta de la mujer indígena; se remonta a los tiempos prehispánicos. En la monumental obra de Guaman Poma (de principios del siglo XVII) se pueden ver, en varios de sus dibujos, “tupus” algo parecidos a los del traje indígena en la región Saraguro-San Lucas (cf. Guaman Poma de Ayala 1980).
- 41 En la ortografía unificada del Quichua andino del Ecuador se escribe ahora “*lliclla*”.
- 42 En el quichua la danta o tapir se llama *anta* o *sacha huagra* (en la ortografía unificada: *sacha huacra*) [“vaca del monte”].
- 43 El tema de los pueblos sumergidos en lagunas, que se encuentra en numerosas narraciones orales de los Andes, ha sido estudiado por Morote Best (en Morote Best 1988).
- 44 En la versión publicada del cuento se escribe—según la ortografía unificada: *yurac*.

## Referencias bibliográficas

Aguilar, S. Hernán

- 1993 “*Achkee*: Zu einer Erzählung mündlicher Tradition im Quechua des Callejón de Huaylas, Perú”. En *Die schwierige Modernität Lateinamerikas: Beiträge der Berliner Gruppe zur Sozialgeschichte lateinamerikanischer Literatur*. José Morales Saravia, ed. Francfort-del-Meno: Vervuert, 137–58.

- Aguiló, Federico  
 1985 *El hombre del Chimborazo*. Quito: Abya-Yala.
- Albó, Xavier (ed.)  
 1988 *Raíces de América: El mundo aymara*. Madrid: Alianza/UNESCO.
- Allen, Catherine J.  
 1983 "Of Bear Men and He-Men: Bear Metaphors and Male Self-Perception in a Peruvian Community". *Latin American Indian Literatures* (Pittsburgh) 7(1):38-51.
- Bastien, Joseph W.  
 1978a "Mountain/Body Metaphor in the Andes". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* (Lima) 7(1-2):87-103.  
 1978b *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul/Nueva York/Los Angeles/San Francisco: West Publishing Co.
- Bauman, Richard  
 1986 *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narratives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, Richard & Charles L. Briggs  
 1990 "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life". *Annual Review of Anthropology* (Palo Alto [Cal.]) 19:59-88.
- Baumann, Max Peter (ed.)  
 1994 *Kosmos der Anden: Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika*. Munich: Diederichs.
- Belote, James D. [Jim]  
 1985 *Changing Adaptive Strategies Among the Saraguros of Southern Ecuador*. Ph.D.dissertation/tesis doctoral, University of Illinois, Urbana Champaign, 1984. Ann Arbor (Mich.): UMI.
- Belote, Jim & Linda S. Belote  
 1977a "El sistema de cargos de fiesta de Saraguro". En *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. Marcelo Naranjo et al., eds. Quito: Abya-Yala, 46-73.  
 1977b "The Limitation of Obligation in Saraguro Kinship". En *Andean Kinship and Marriage*. Ralph Bolton & Enrique Mayer, eds. Washington (D.C.): American Anthropological Association, 106-16.
- Belote, Linda S.  
 1980 *Prejudice and Pride: Indian-White Relations in Saraguro, Ecuador*. Ph.D.dissertation/tesis doctoral, University of Illinois, Urbana/Champaign 1978. Ann Arbor (Mich.): UMI.
- Belote, Linda S. & Jim Belote  
 1981 "Development in Spite of Itself: The Saraguro Case". En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Norman E. Whitten jr., ed. Urbana-Champaign (Ill.)/Chicago/Londres: University of Illinois Press, 450-67.
- Ben-Amos, Dan & Kenneth S. Goldstein (eds.)  
 1975 *Folklore - Performance and Communication*. La Haya [The Hague]/París: Mouton.
- Buitrón, Aníbal & Bárbara S. Buitrón  
 1966 "Leyendas y supersticiones indígenas de Otavalo, Ecuador". *América Indígena* (México [D.F.]) 16(1):53-79.
- Burgos Guevara, Hugo  
 1992 "El mito del Urcuyaya". En *El mito en los pueblos indios de América - actualidad y pervivencia*. Juan Bottasso, ed. Quito/Roma: Abya-Yala/MLAL, 63-92.
- Butler, Gary R.  
 1992 "Indexicality, Authority, and Communication in Traditional Narrative Discourse". *Journal of American Folklore* (Washington [D.C.]) 105(415):34-56.
- Calderón, Alfonso  
 1985 *Saraguro huasi: La casa en la "tierra del maíz"*. Quito: Museo del Banco Central.
- Cipolletti, María Susana  
 1983 "En torno a un relato andino: El *Ukumari*". *Allpanchis* (Sicuaní [Perú]/Cusco) [no.] 22:145-62.
- Coloma M., León; María Mercedes Cotacachi & María Eugenia Quintero (compils.)  
 1986 *Curi Quinti: Ecuador llactamanta buñai causai rimaicuna / El Colibrí de Oro: Literatura oral quichua del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Downs, Robert M. & David Stea  
 1982 *Kognitive Karten: Die Welt in unseren Köpfen*. Nueva York: Harper & Row.



Earls, John & Irene Silverblatt

- 1978 "La realidad física y social en la cosmología andina". En *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes* [Paris 1976] (Paris) 4:299-325.

Gow, David D.

- 1974 "Taytacha Qoyllur Rit'i". *Allpanchis* (Cusco) [vol.] 7:49-100.

Gow, Rosalind & Bernabé Condori (compils.)

- 1982 *Kay Pacha: Tradición oral andina*. 2ª edición, Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

Gräf, Monika

- 1990 *Endogener und gelenkter Kulturwandel in ausgewählten indianischen Gemeinden des Hochlandes von Ecuador*. Munich: Tuduv.

Guaman Poma de Ayala [Waman Puma], Felipe

- 1980 *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Edición crítica por John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. 3 vols., México (D.F.): Siglo XXI.

Gutmann, Margit

- 1989 "Das Selbstverständnis von Frauen in mündlichen Quechua-Erzählungen Perus". En *Bild – Wort – Schrift: Beiträge zur Lateinamerika-Sektion des Freiburger Romanistentages*. Birgit Scharlau, ed. Tübinga [Tübingen]: Narr, 45-57.
- 1994 "Vom Fuchs und vom Rebhuhn: Einige Merkmale des Erzählens in der Quechua-Kultur Perus". En *Soziolinguistik und Sprachgeschichte: Querverbindungen* (Brigitte Schlieben-Lange zum 50. Geburtstag ...). Gabriele Berkenbusch & Christine Bierbach, eds. Tübinga [Tübingen]: Narr, 147-74.

Hartmann, Roswith

- 1984 "Achkee, Chificha y Mama Huaca en la tradición oral andina". *América Indígena* (México [D.F.]) 44(4):649-62.
- 1987 "Narraciones quechuas recogidas por Max Uhle a principios del siglo XX". *Indiana* (Berlín) 11:321-85.
- 1991 "A propósito de tradiciones orales autóctonas del Perú en la temprana época colonial: El manuscrito de Huarochiri". *Pueblos indígenas y educación* (Quito) 5(17):73-111.

Howard-Malverde, Rosaleen

- 1981 *Dioses y diablos: tradición oral de Cañar, Ecuador. Textos quichuas...*. Amerindia, número spécial 1. Paris: A.E.A.
- 1989 "Storytelling Strategies in Quechua Narrative Performance". *Journal of Latin American Lore* (Los Angeles) 15(1):3-71.
- 1990 *The Speaking of History: 'Willapaakushayki', or Quechua Ways of Telling the Past*. University of London, Institute of Latin American Studies, Research Papers, 21. Londres: ILAS.

Jara, Fausto & Ruth Moya (compils.)

- 1987 *Taruca: Ecuador Quichuacunapac rimashca rimaicuna / La venada: Literatura oral quichua del Ecuador*. 2ª ed., Quito: Abya-Yala.

Knuf, Joachim & H. Walter Schmitz

- 1980 *Ritualisierte Kommunikation und Sozialstruktur. (Mit einem Beitrag von Peter Masson)*. Hamburg: Buske.

Landivar U., Manuel A.

- 1969 "Ofrendas florales en Saraguro". *Revista del Instituto Azuayo de Folklore* (Cuenca [Ecuador]) 3:157-67.

Masson, Peter

- 1983 "Aspectos de 'cognición' y 'enculturación' en el habla interétnica: términos de referencia y tratamiento interétnicos en Saraguro, Ecuador". *Ibero-Amerikanisches Archiv* (N.F.) (Berlín) 9(1):73-129.
- 1994 "Zeit, Raum und Person in einigen Erzählungen mündlicher Tradition des mittleren Andenraums". En *Kosmos der Anden: Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika*. Max Peter Baumann, ed. Munich: Diederichs, 202-23.

Masson, Peter; Teresa Valiente; Edita V. Vokral & S. Hernán Aguilar

- 1988 "Los malignos espíritus de los incestuosos: Acerca de algunas manifestaciones demoníacas de relaciones sociales en la religiosidad popular de tres regiones andinas (Perú y Ecuador)". En *Religiosidad popular en América Latina*. Karl Kohut & Albert Meyers, eds. Francfort-del-Meno: Vervuert, 237-79.

- Mendizábal, Tannia  
 1982 "La comunidad de Lagunas/Saraguro y la Fiesta de Navidad". En *La fiesta religiosa campesina (Andes Ecuatorianos)*. Marco V. Rueda, compil. Quito: Abya-Yala, 350-70.
- Moliné Fioravanti, Antoinette  
 1985 "Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes". *Journal de la Société des Américanistes* (n.s.) (París) 71:97-114.
- Morote Best, Efraín  
 1987 "Introducción". En *Juan del Oso*. David J. Weber Ch., ed. Yarinacocha (Pucallpa, Perú)/Lima: Ministerio de Educación/ILV, 7-12.  
 1988 *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales "Bartolomé de Las Casas".
- Moya, Ruth; Mercedes Cotacachi; Fausto Jara et al.  
 1993 *Huaca pachamanta causasbca rimai / Los cuentos de cuando las huacas vivían*. Cuenca (Ecuador): LAEB - Universidad de Cuenca.
- Müller, Thomas & Helga Müller  
 1984 "Cosmovisión y celebraciones del mundo andino". *Allpanchis* (Cusco) [no.] 23:161-76.
- Münzel, Mark  
 1978 "Indianische Mythen und europäischer Indigenismo. Zur Frage der oralen indianischen Literatur in Lateinamerika". *Iberoamericana* (Frankfort-del-Meno) 4:3-17.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro  
 1973 *De Adaneva a Inkarrí: Una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de Papel.  
 1980 *Huarochoirí, 400 años después*. Lima: PUCP.  
 1982 "El tratamiento del tiempo en los mitos andinos". *Debates en Antropología* (Lima) 8:66-76.
- Punín de Jiménez, Dolores E.  
 1974 "Los Saraguros: Estudio socio-económico y cultural". *Revista de Antropología* (Cuenca [Ecuador]) 5:200-64.
- Quishpe, Segundo Luis & Manuel Guamán (compils.)  
 s.f. *Saraguromanta. Leyendas de Saraguro*. Cuenca (Ecuador): Monsalve. [Un cuento de esta colección, "Juan Ositomanta", ha sido publicado, posteriormente, en otra forma y con un análisis interlineal, en *Juan del Oso*. David J. Weber Ch., ed. Yarinacocha (Pucallpa, Perú)/Lima 1987: Ministerio de Educación/ILV, 25-8.]
- Ramírez Salcedo, Carlos  
 1979 "Observaciones en torno a un cuento". *Revista del Instituto Azuayo de Folklore* (Cuenca [Ecuador]) 6:43-60.
- Randall, Robert  
 1982 "Qollur Rit'i, an Inca Fiesta of the Pleiades: Reflections on Time and Space in the Andean World". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* (Lima) 11(1-2):37-81.
- Rösing, Ina  
 1986-93 *Mundo Ankari*. 5 [= 6] vols. Nördlingen/Frankfort-del-Meno: Greno/Zweitausendeins.  
 1990 *Der Blitz: Drobung und Berufung. Glaube und Ritual in den Anden Boliviens*. Munich: Trickster.
- Sallnow, Michael J.  
 1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington (D.C.)/Londres: Smithsonian Institution Press.
- Scharlau, Birgit & Mark Münzel  
 1986 *'Qellqay': Mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas*. Frankfort-del-Meno/Nueva York: Campus.
- Schlegelberger, Bruno  
 1992 *Unsere Erde lebt: Zum Verhältnis von altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus. (Mit einem Beitrag von Peter T. Hansen.)* [Con un suplemento—tomo separado—que contiene las transcripciones de los textos quechuas.] Imensee: Verlag der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft.
- Schramm, Raimund  
 1988 *Symbolische Logik in der mündlichen Tradition der Aymaras*. Berlin: Reimer.
- Stewart, Norman R.; Jim Belote & Linda S. Belote  
 1976 "Transhumance in the Central Andes". *Annals of the Association of American Geographers* (Washington [D.C.]) 66(3):377-97.

Taylor, Gerald (ed.)

- 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí: Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano ...* Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.

Temme, Mathilde

- 1972 *Wirtschaft und Bevölkerung in Südecuador: Eine sozio-ökonomische Analyse des Wirtschaftsraumes Loja*. Dissertation / tesis doctoral, Universität Köln. Colonia.

Torre, Ana de la

- 1986 *Los dos lados del mundo y del tiempo: Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*. Lima: CIED.

Tual, Anny

- 1965 *Contribution à l'Étude des Indiens Saraguros du Sud de l'Équateur*. Thèse (doctorat) / tesis doctoral, Université de Paris). MS, París.  
1979 "Apuntes sobre dos migraciones de los Saraguros". *Revista de Antropología* (Cuenca [Ecuador]) 6:117-29.

Urbano, Henrique Oswaldo

- 1974 "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta". *Allpanchis* (Cusco) [vol.] 7:9-48.

Urton, Gary (ed.)

- 1985 *Animal Myths and Metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Valderrama, Ricardo & Carmen Escalante

- 1988 *Del Tata Mallku a la Mama Pacha: Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. Lima: DESCO.

Vokral, Edita V. & Peter Masson

- 1993 "Erinnerungen an den Bärensohn: Elemente und Fragmente schwindender Erzähltraditionen im zentralen Andenhochland von Ecuador". En *Die schwierige Modernität Lateinamerikas. Beiträge der Berliner Gruppe zur Sozialgeschichte lateinamerikanischer Literatur*. José Morales Saravia, ed., Francfort-del-Meno: Vervuert, 159-95.